

---

# El intelecto agente en Pietro Pomponazzi: un análisis de su presencia en el *Tractatus de immortalitate animae* y en la *Apologia*

*The agent intellect in Pietro Pomponazzi: An analysis of its presence in the Tractatus de immortalitate animae and in the Apologia*

---

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla  
41018 Sevilla (España)  
jvalverde13@us.es

**Abstract:** The *noûs poiētikós* of Aristotle has been the subject of countless studies and debates throughout the history of philosophy. This paper deals with the treatment of Pietro Pomponazzi, an Aristotelian philosopher who is famous for the bitter controversy caused by his claim that natural reason cannot offer arguments in favour of the immortality of the soul. Pomponazzi has to respond to Aristotelian texts that attribute immateriality and immortality to the intellect. The author analyses the way in which Pomponazzi interprets these texts in the *Tractatus de immortalitate animae* and the *Apologia* and links this interpretation to the most characteristic elements of his psychology.

**Keywords:** Soul, intellect, immortality, Aristotelianism.

**Resumen:** El *noûs poiētikós* de Aristóteles ha sido objeto de innumerables estudios y debates a lo largo de la historia de la filosofía. Este artículo trata sobre la visión que de él tiene el aristotélico renacentista P. Pomponazzi, célebre, entre otras cosas, por suscitar una agria polémica con su tesis de que la razón natural no ofrece argumentos que puedan sostener la inmortalidad del alma. Esta tesis tiene que dar respuesta, sin embargo, a aquellos textos aristotélicos que hablan de la inmaterialidad e inmortalidad del intelecto. El autor estudia esta respuesta de Pomponazzi en el contexto de los elementos más importantes de su psicología.

**Palabras clave:** Alma, intelecto, inmortalidad, aristotelismo.

RECIBIDO: ENERO DE 2011 / ACEPTADO: JUNIO DE 2011

La famosa tesis pomponazziana de que desde el ámbito de la exégesis aristotélica y, en general, desde la razón natural no cabe más que afirmar la integral mortalidad del ser humano tenía ante sí dos grandes dificultades: a) explicar aquellos textos de Aristóteles, frecuentadísimos por los defensores de la inmortalidad del alma, en los que se vincula al alma humana un principio agente capaz de conferirnos la capacidad de abstraer conceptos universales desde los datos sensibles; b) explicar cómo puede ser posible que, siendo el hombre una substancia material y, estando por ello todas sus funciones anímicas determinadas por la concomitancia de lo material y concreto, llegue a alcanzar un conocimiento abstracto e inmaterial. En este artículo proponemos un análisis de la primera de estas dos dificultades con el fin de estudiar qué interpretación hizo Pomponazzi de aquellos textos aristotélicos, tanto en el *Tractatus de immortalitate animae* como en la *Apologia*<sup>1</sup>. Se trata, en definitiva, de ver qué encaje tiene el intelecto agente en su particular visión de la noética aristotélica.

1. Quedan fuera de este análisis, por tanto, el *Defensorium* y los escritos precedentes no editados por Pomponazzi. En el caso de la primera obra, compuesta en 1519 en respuesta al *De immortalitate animae adversus Pomponatium* de Agostino Nifo, no hay en realidad ninguna novedad respecto al tema del intelecto agente: cfr. JOSÉ M. GARCÍA VALVERDE, "Introduzione", en A. NIFO, *L'immortalità dell'anima*, a cura di J. M. García Valverde e F. P. Raimondi (Nino Aragno, Milán, 2009); ID., "Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegética sobre los textos aristotélicos", en M. SGARBI (ed.), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso* (Olschki, Florencia, 2010) 181-214. En el caso de los escritos anteriores a la publicación del *De immortalitate*, extraídos principalmente de sus propios cursos universitarios, la cosa es distinta y merece un análisis minucioso que sobrepasa la extensión de un artículo como éste. Entre estos escritos se encuentra un grupo de *Quaestiones* que abordan temas directamente relacionados con el que tratamos aquí, como por ejemplo, el tema de la inmortalidad e inmortalidad del alma intelectiva, el tema de la constitución de la especie inteligible y el papel que juega en ellos el intelecto especulativo: cfr. P. POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, 2 vols., a cura di A. Poppi (Antenore, Padua, 1970). En torno a estos escritos se ha suscitado entre los estudiosos de la filosofía de Pomponazzi un interesante debate sobre la cuestión de si puede constatarse una evolución en esta filosofía que va desde un inaugural averroísmo hasta un abierto alejandrismo. Ya B. Nardi había señalado que la posición de Pomponazzi en aquellos escritos, datados todos ellos en la primera década del siglo XVI, podía resumirse en cuatro puntos: a) aceptación de la noética de Averroes como fiel interpretación de los textos aristotélicos sobre la cuestión; b) rechazo de la posición de Duns Escoto que afirma que desde el punto de vista aristotélico el tema de la inmortalidad

1. EL INTELLECTO AGENTE EN EL *TRACTATUS**DE IMMORTALITATE ANIMAE*

La concepción del intelecto agente, tal y como viene expresada en el *De immortalitate animae*<sup>2</sup>, ha sido considerada por algunos representantes de la crítica moderna como un punto débil de esta obra y, en general, de la psicología de Pietro Pomponazzi. Recordemos brevemente que a lo largo del capítulo décimo del citado escrito eran interpretados aquellos pasajes aristotélicos que hablan sin ambages de la naturaleza inmortal, no mezclada y continuamente en acto del intelecto; respecto a estos pasajes Pomponazzi viene a decir que semejantes cualidades no pueden aplicarse a aquella versión depauperada de la capacidad intelectual que le corresponde al ser humano, sino al intelecto *per se*, el cual se identifica con el intelecto agente: este intelecto es considerado expresamente como una de las Intelligencias celestes y, por tanto, es separado ontológica y radicalmente del ser humano. Así se expresa al respecto:

---

del alma es un asunto indefinible (*problema neutrum*); c) la posición aristotélico-averroísta salva la inmortalidad del intelecto afirmando su unidad y su separación esencial del alma humana, a la que se une no como forma informante, sino como motor extrínseco; esto significa para Pomponazzi que esta posición es improcedente al no salvaguardar la integral unidad del ser humano; d) hay que buscar otras alternativas que expliquen esa integral unidad, y entre esas alternativas ocupa un puesto relevante la posición de Alejandro de Afrodiasias. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi* (Le Monnier, Florencia, 1965) 168. Posteriormente, A. Poppi ha profundizado y completado este análisis llegando a la conclusión de que entre las *Quaestiones* y el *Tractatus de immortalitate animae* (1516) no hay verdaderamente una evolución: tan alejandrísta es al principio como lo será al final, y ello, señala Poppi, en tanto que “il Pomponazzi aveva già scelto a Padova la sua strada di un materialismo antropologico con il quale doveva coerentemente accordarsi un sensismo gnoseologico”. A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi* (Antenore, Padua, 1970) 90-91.

2. Citaremos esta obra por la edición latina de 1525 en *Petri Pomponatii Mantuani Tractatus acutissimi, utillimi, et mere peripatetici*, Venetiis, impressum arte et sumptibus haeredum quondam Domini Octaviani Scoti, 1525 (reimpresión: Casarano, Eurocart, 1995). El *Tractatus* ocupa los folios 41ra-51vb. La obra ha sido objeto de numerosas ediciones y traducciones, aunque desgraciadamente no hay aún una edición latina definitiva que recoja críticamente todas las versiones del texto desde su edición original de 1516 hasta el presente. Hay, por otro lado, una reciente traducción al español de esta obra por José M. García Valverde (por ser la versión más accesible en nuestra lengua, también la citaremos entre paréntesis): P. POMPONAZZI, *Tratado sobre la inmortalidad del alma* (Tecnos, Madrid, 2010).

“Allí dice, en efecto, Aristóteles que sólo el intelecto agente es en verdad inmortal y siempre está en acto, pero el pasivo no, ya que unas veces entiende y otras veces no. Por lo cual, como no tiene una operación perpetua, tampoco tiene una esencia perpetua; de donde se dice por consecuencia lógica que el intelecto posible es en un cierto aspecto inmortal, pero el agente es verdaderamente inmortal, ya que es una de las Inteligencias; y él mismo no es una parte del alma humana, como Temistio y Averroes estimaron, sino sólo su motor”<sup>3</sup>.

Y un poco más abajo, hablando más específicamente de la causalidad que este intelecto agente tiene en el proceso cognoscitivo humano, se dice:

“De esta manera el intelecto humano, pues tiene en el género de los inteligibles esa proporción que tiene la materia prima en el género de los sensibles, como también Temistio y Averroes señalan, se moverá para recibir todas las imágenes a partir de algo que no es parte suya ni está unido a él; y a esto se le llama intelecto agente, igual que lo que mueve universalmente la materia es calificado de moviente natural”<sup>4</sup>.

Una de las posiciones más críticas con la noética de Pomponazzi, tal y como está expresada en estos textos, viene de Martin L. Pine, que denuncia la insuficiencia y la superficialidad de esta explicación<sup>5</sup>. Se trata, dice Pine, de un pasaje de un indudable tono averroísta por cuanto que implica que el conocimiento humano es más una imposición externa que un logro autónomo fruto del esfuerzo individual y de las facultades cognoscitivas de que disponemos<sup>6</sup>. Ya antes Gio-

3. P. POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae* (de aquí en adelante abreviamos en *DIA*), 10, f. 46vb. Trad.: *Tratado cit.*, 97.

4. P. POMPONAZZI, *DIA*, 10, f. 47ra. Trad.: *Tratado cit.*, 98.

5. “This brief treatment is not expanded and presents a serious problem of Pomponazzi”. M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance* (Antenore, Padua, 1986) 77.

6. Que Pomponazzi rechazara la psicología de Averroes precisamente por su falta de sustento aristotélico no implica que renunciara a todos y cada uno de los elementos que intervienen en su particular lectura del *De anima* o que se derivan de manera

vanni di Napoli había puesto el acento en que la coherencia interna del pensamiento de Pomponazzi acerca del alma humana lo obligaban a priorizar ciertos aspectos de la psicología aristotélica y a postergar otros: habida cuenta de que en el Estagirita hay dos ideas claras de difícil articulación (el alma es la forma substancial del cuerpo y el intelecto es inmortal y no tiene origen en el proceso de generación natural), Pomponazzi sólo podía deslegitimar la interpretación de Averroes, que se apoyaba en la segunda idea, a base de dejar a la sombra la propia doctrina aristotélica del intelecto. Si bien en su caso se habla efectivamente de un *intellectus* y de un *intelligere*, el deseo de integrar todas las facultades del alma en una unidad formal y de considerar el alma exclusivamente como forma del cuerpo, le obligaba a apartar de su constitución toda entidad sobrevenida, de carácter inmaterial e imperecedero<sup>7</sup>. Es aquí, pues, donde confluye por un lado la exégesis que Pomponazzi hace de todos esos pasajes en los que Aristóteles habla de las peculiares características del intelecto, pasajes todos ellos bien conocidos, y por otro lado su propia doctrina del alma intelectiva cuya naturaleza de forma material se manifiesta en la necesidad insuperable que tiene en su actividad intelectiva de las imágenes sensibles.

Entre esos textos relumbraba con especial intensidad el célebre capítulo quinto de *De anima* III. Pomponazzi sostiene que, al decir aquí Aristóteles que sólo el intelecto agente es propiamente inmortal y está siempre en acto, no hace otra cosa que alejarlo irremediablemente de la naturaleza intelectiva humana, que muy bien puede identificarse con aquel otro intelecto posible que unas veces está en

---

más o menos directa de ellos. Este hecho ha sido puesto de manifiesto por Antonio Poppi (A. POPPI, *Saggi* cit., 54) y más recientemente por Leen Spruit, quien sitúa la cuestión de la influencia de Averroes sobre Pomponazzi en un plano más genérico: efectivamente, la relación entre el comentarista cordobés y las personalidades más reconocidas del aristotelismo renacentista se ha centrado de manera casi exclusiva en el rechazo por parte del primero de la inmortalidad individual, y se ha olvidado o subestimado el gran número de referencias averroístas que las doctrinas gnoseológicas de esos filósofos contenían: cfr. L. SPRUIT, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholarship, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy* (Brill, Leiden, 1995) 95-96.

7. Cfr. G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Società Editrice Internazionale, Turín, 1963) 261.

acto y otras veces no lo está. Si, en efecto, el intelecto posible no tiene una actividad constante, eso implica que no tiene una esencia constante<sup>8</sup>. De aquí su crítica a quienes, como Temistio o el mismo Averroes, pensaron que de alguna manera el intelecto agente puede ser, siquiera transitoriamente, una parte del alma humana. El contraste entre nuestra propia facultad intelectiva, necesitada de las imágenes para poner en movimiento un proceso intelectual que no va a conducir a la contemplación de los universales sino de una manera parcial e imperfecta, y la naturaleza no desfalleciente que se le atribuye al intelecto agente le lleva a Pomponazzi a concluir que éste no es en ningún caso parte del alma humana, y que su vinculación con los procesos intelectivos humanos es análoga a la que tiene el motor universal con la materia prima: “Lo que conduce de la potencia al acto a la materia prima según el ser de las formas no es algo de la materia prima ni algo a ella unido según el ser, sino el motor universal, que puede ser llamado naturaleza agente”<sup>9</sup>. De esta manera, el tipo de causalidad que tiene el intelecto agente con respecto al intelecto posible parece relacionado vagamente con una especie de predisposición universal a la recepción de las formas. Todo el proceso conducente de la imagen sensible a la especie inteligible, es decir, el proceso de abstracción que se da en el ámbito de las facultades intelectuales humanas, queda desvinculado por parte de Pomponazzi de ese intelecto agente, pese a que en la tradición peripatética éste ha sido considerado el verdadero desencadenante de la actividad que conduce de las especies sensibles internas a los conceptos universales.

Es, sin embargo, un hecho evidente que ese proceso abstractivo se da *en* el alma humana, luego esa actividad y la facultad que la ejecuta deben estar de alguna manera presentes en ella. En el *De immortalitate* no parece haber una respuesta convincente a las preguntas de cómo se halla ese poder en el alma humana, cuál es su origen y cómo actúa. El intelecto humano, que en la escala ontológica se

---

8. “Intellectus possibilis est secundum quid immortalis, sed ipse agens vere immortalis est, cum sit una intelligentiarum”. P. POMPONAZZI, *DIA*, 10, f. 46vb. Trad.: *Tratado cit.*, 97.

9. P. POMPONAZZI, *DIA*, 10, f. 47ra. Trad.: *Tratado cit.*, 98.

encuentra a medio camino entre las entidades puramente materiales y las Inteligencias, no puede desvincularse nunca de la materia por su propia naturaleza de forma material, pero puede por su mayor perfección relativa con respecto a las demás formas materiales trascender de alguna manera el conocimiento puramente sensorial y asir estructuras universales, aunque de una manera imperfecta e impropia; participa de la divinidad de una Inteligencia, por lo tanto es capaz de participar de su propia actividad, si bien de manera imperfecta; puede, en fin, alcanzar un cierto conocimiento universal, pero no puede representárselo sino en las imágenes singulares.

Ahora bien, lo que Pomponazzi deja bien claro en pasajes como el que hemos citado anteriormente es que entre el intelecto humano y la Inteligencia no hay ningún tipo de identidad ontológica, sólo una cierta afinidad, en todo caso insuficiente para garantizar que al menos el alma intelectiva sea separable y supere la corrupción de su substrato corpóreo. Esa posible identidad es para Pomponazzi imposible habida cuenta de los textos en los que Aristóteles expresa bien a las claras la dependencia objetiva que nuestro inteligir tiene de las imágenes, por lo que pretender pese a ella algún tipo de inmortalidad, sea del tipo que sea, y poner esa inmortalidad en la concepción aristotélica del alma humana supone tanto como afirmar que Aristóteles se contradijo abiertamente. El único consuelo que cabe sacar de una aproximación puramente natural al tema de la inmortalidad viene de la constatación de que nuestra alma es capaz de acercarse más que el resto de las almas a la actividad y al estado de plenitud propio de las entidades superiores: esto es, en resumen, lo que encierra esa fórmula tan presente a lo largo de la obra del *secundum quid*: de una manera impropia y restrictiva el alma humana puede equipararse a las Inteligencias, de aquí que diga Pomponazzi como colofón:

“Pero como es ella la más noble de las formas materiales, y está en el límite de las inmateriales, huele algo de inmaterialidad, pero no por su naturaleza; por ello posee el intelecto y la voluntad, cosas en las cuales conviene con los dioses, pero de manera harto imperfecta y equívoca, dado que los dioses mismos se abstraen completamente de la materia, mas ella siempre está

en compañía de la materia, ya que conoce con la imagen, con la sucesión, con el tiempo, con el discurso, con oscuridad”<sup>10</sup>.

Pomponazzi no está dispuesto en el *De immortalitate* a ir más allá de este discurso de natura más bien descriptiva que explicativa del proceso gnoseológico que conduce de la imagen al concepto. Corta de raíz la presencia en el alma del intelecto agente para salvaguardar la tesis de la integral mortalidad, pero lo hace sin expresar de dónde procede la actividad que hace que el alma pueda, a pesar de todo, abstraer el concepto: por más débil que sea esa actividad, no puede negarse que existe, tanto más cuanto que en ella se ha situado la dignidad humana, y lo que al fin de cuentas no distingue de los animales. Ciertamente, Pomponazzi coincide con Alejandro en el hecho de separar el intelecto agente de la constitución anímica propia de cada individuo, pero no lo quiere seguir cuando éste afirma que en el intelecto paciente, además de la pura capacidad para recibir las especies inteligibles hay también una actividad que lo lleva a extraer estas especies de las especies sensibles ya desposeídas de su vínculo material. Esta actividad le lleva a un proceso cognoscitivo cuyo itinerario puede conducirlo hasta la captación del primer inteligible, que es Dios, de modo que desde el punto de vista de Alejandro el alma humana puede alcanzar por una especie de asimilación temporal una cierta inmortalidad transitoria. Como señala Vittoria Perrone Compagni, esta forma de inmortalidad podría no ser extraña a la inmortalidad *secundum quid* del propio Pomponazzi<sup>11</sup>, pero al mismo tiempo hay que tener bien claro que éste no está dispuesto a aceptar que el alma humana pueda tener conexión alguna con el intelecto agente: la dependencia sensitiva lo impide, y por ello insiste en la pasividad del intelecto humano.

## 2. EL INTELECTO AGENTE EN LA *APOLOGIA*

Apenas dos años después de la aparición del *Tractatus de immortalitate animae*, en mitad de la enorme polémica que suscitó la obra

10. P. POMPONAZZI, *DIA*, 9, f. 45rb. Trad.: *Tratado* cit., 74.

11. Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Introduzione*, en P. POMPONAZZI, *Trattato sulla immortalità dell'anima* (Florenia, Olschki, 1999) LXVI.



Pomponazzi se ve obligado a escribir una *Apologia*<sup>12</sup>, editada en 1518, con el fin de responder a algunos de los objetores que se habían erigido contra su escrito, entre los cuales se encontraba su antiguo alumno Gasparo Contarini, futuro cardenal<sup>13</sup>. En esta obra hay, respecto al tema del intelecto agente, dos pasajes que resultan especialmente interesantes.

En el libro primero de la obra Pomponazzi nos refiere la crítica que Contarini hizo a su particular interpretación del *noûs poietikós* del referido capítulo quinto de *De anima* III. Para éste las palabras de Aristóteles allí son tan oscuras que muy bien pueden ser expuestas en varias direcciones distintas. Ninguna exposición es tan clara que podamos estar en la certeza de asegurar que Aristóteles pensó ciertamente esto o aquello. En todo caso, no parece que de lo que está escrito allí pueda deducirse que el alma sea mortal, más bien lo contrario.<sup>14</sup> Una primera interpretación que puede dársele es que aquella frase (“sólo éste es inmortal y eterno”<sup>15</sup>) puede ser aplicada al intelecto posible, de modo que estas palabras servirían sin duda como un fuerte argumento a favor de la inmortalidad del alma. También pueden referirse al intelecto agente, y aquí habría que hacer una matización, pues se entiende que o bien el intelecto agente es una parte del alma, o bien se identifica directamente con Dios:

“Si lo primero —dice—, es manifiesto también que favorece a la inmortalidad, y aunque él mismo no declare esto, pienso sin embargo que se trata de una deducción, pues si el intelecto agente y el posible son partes del alma, bien sean esenciales,

12. La obra, organizado en tres libros de extensión muy variable, está también presente en la edición recopilatoria *Tractatus acutissimi* (cfr. *supra* nota 2), en donde ocupa los folios 52ra-75vb. Al igual que hemos hecho con el *Tractatus*, citaremos por esta edición. No hay, por otro lado, ninguna traducción disponible.

13. La cuestión del proceso contra Pomponazzi y los pormenores del debate que suscitó el *De immortalitate* pueden encontrarse bien detallados en numerosos lugares; por lo que se refiere concretamente a las circunstancias que rodearon la *Apologia* puede leerse: E. GILSON, *Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 36 (1961) 212-221; B. NARDI, *Studi cit.*, 23 y ss.; M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi cit.*, 138 y ss.

14. Cfr. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 6, f. 63rb.

15. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430a23.

bien potestativas, es claro que si una de ellas es eterna, también la otra lo será. Pero si establecemos que no es parte del alma, que es lo que Pomponazzi dice que más le satisface, no se sigue en menor media que el intelecto posible es inmaterial, y la literalidad del texto no queda destruida”<sup>16</sup>.

Para Contarini el intelecto posible es verdaderamente inmortal en virtud de su propia substancia, pero según lo que es recibido en él resulta mortal, pues es cierto que algunas veces alberga algo y otras veces nada, al no encontrarse siempre en acto. En virtud de esto, no siempre es el mismo<sup>17</sup>. Lo contrario ocurre en el caso del intelecto agente, ya que él es sólo acto y no recibe nada, por lo que siempre es el mismo. Por lo demás, es fácilmente observable que de aquellas palabras de Aristóteles puede extraerse que el intelecto posible es inmortal, y ello en razón de que termina preguntándose por qué tras la muerte no recordamos<sup>18</sup>. En efecto, sólo si se establece la inmortalidad del alma estamos en presencia de una pregunta no sólo pertinente, sino incluso necesaria: si el intelecto posible existe tras la muerte, parecería conveniente que tras la muerte recordáramos. La respuesta de Aristóteles se interpreta así: no recordamos por el hecho de que ésta es una facultad propia del intelecto pasivo, que es una facultad orgánica y perecedera; además, la recordación es siempre de datos singulares, que no pueden darse sin el sentido. En definitiva, Contarini atribuye el error de Pomponazzi a una confusión de términos: éste afirmó que el intelecto posible es corruptible por el hecho de que en aquel texto se dice que el intelecto pasivo se corrompe, sin ver la diferencia existente entre el intelecto posible y el pasivo.

Merece la pena acercarse con algo de detalle a la respuesta que Pomponazzi da a esta interpretación, pues a través de ella podremos vislumbrar con más claridad que en el *De immortalitate* cuál es su propia noética, y qué funcionalidad posee cada uno de sus elementos.

---

16. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 6, f. 63rb.

17. “Namque intelligens est intellectum, cum itaque non semper idem intelligat, quomodo non semper est idem intellectus”. *Ibidem*.

18. “No nos acordamos porque esto es imposible”. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430a23-24. “Si secundum eius sententiam anima est mortalis, vana est inquisitio, cum quod non est recordari non possit”. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 6, f. 63rb.

En primer lugar se encarga de denunciar los insuperables escollos lógicos y semánticos con los que se encuentra dicha interpretación. Efectivamente, si atendemos a ese adverbio con el que se abre la frase antes citada (“sólo éste es inmortal”) y suponemos que el verdadero sujeto de la frase es el intelecto posible, entonces sólo éste sería inmortal, y no el intelecto agente, cosa que nadie estaría dispuesto a admitir. Por lo demás, si el referente es el intelecto agente, y no el posible, pero a pesar de todo se considera que el posible es inmortal, ¿qué sentido tiene que Aristóteles haya afirmado tan tajantemente que *sólo* el intelecto agente es inmortal? Por otro lado, frente a esa falta de discriminación de términos que Contarini le atribuye a Pomponazzi, éste se defiende señalando que la contradicción sigue estando presente aun en el caso de que distingamos entre el intelecto pasivo y el intelecto posible, pues si con la muerte desaparece, como se ha dicho, el intelecto pasivo, que es completamente necesario para la actividad del intelecto posible, nos encontramos en la necesidad de conceder que el intelecto posible tendrá tras la muerte una existencia completamente ociosa<sup>19</sup>.

Con respecto a la cuestión de la reminiscencia, Pomponazzi articula una respuesta algo más extensa. En su opinión es absurdo suponer que, cuando Aristóteles niega que tras la muerte recordemos, se esté refiriendo a un tipo de reminiscencia basada en la facultad sensitiva; si fuera así se trataría de una apreciación banal, pues es evidente que tras la corrupción del cuerpo la facultad sensible desaparece por completo; además, eso no se corresponde con la siguiente frase del texto, cuando dice que “sin éste nada entiende el alma”<sup>20</sup>, por lo que —dice Pomponazzi— es manifiesto que se trata del conocimiento que alberga el intelecto posible de los hechos pasados, de modo que sólo caben dos interpretaciones viables, es decir, o bien Aristóteles afirma que el intelecto posible, por la corrupción del pasivo, no entiende absolutamente nada, y de esta manera el alma tras la muerte carecerá por completo de operación, o bien Aristóteles afirma que el intelecto posible no puede conocer los sin-

19. “Sed quod tale est nihil est, quoniam in natura nihil otiosum reperitur. Ergo post mortem non remanet anima”. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 6, f. 63va.

20. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430a24.

gulares, pero sí los universales. Sin embargo, esta última interpretación se enfrenta de nuevo con la literalidad del texto<sup>21</sup>. Por otro lado, es evidente que cuando Aristóteles dice que el intelecto posible unas veces entiende y otras no, el contenido de su intelección no puede ser otro que el de la ciencia misma, por lo que tal abolición del conocimiento *post mortem* no sólo es de datos singulares, sino con mayor motivo de conceptos universales, por lo que tras la desaparición o la corrupción del intelecto pasivo, el intelecto posible no podrá tener ninguna clase de conocimiento; esto —advierte Pomponazzi— es manifiesto si acudimos a nuestra propia experiencia cotidiana, pues cualquiera sabe que la ciencia que se adquiere, si no se ejerce, se olvida.

En definitiva, el texto puede salvarse en la medida en que interpretamos que allí Aristóteles no hace otra cosa que distinguir el intelecto posible del agente por cuanto se refiere a la inmortalidad. Hasta este momento Aristóteles no ha hecho distinción alguna a la hora de atribuir al intelecto separabilidad e inmortalidad, sin embargo se ha manifestado varias veces favorable a esta atribución. Ahora ha llegado el momento de aclarar algo más las cosas:

“Y es que el intelecto agente es verdaderamente inmortal pues siempre está en acto, y es su ciencia; por lo que tiene también una acción y un ser perpetuos. En cambio, el intelecto posible, puesto que no parece ser acto de ningún cuerpo, en tanto que intelecto, ni en su operación necesita de órgano como sujeto, parece también ser inmortal; de ahí que también tras la muerte parezca poder recordar, extendiendo el nombre de reminiscencia hasta la intelección de las cosas pasadas”<sup>22</sup>.

Es así como la cuestión de la reminiscencia cobra su verdadero sentido. Aristóteles sólo puede estar refiriéndose al intelecto posible; en realidad, está señalando el alcance que tiene la atribución de inmortalidad que se puede realizar sobre él: es inmortal sólo de una ma-

---

21. “Nam absolute et absque aliqua determinatione dicit: ‘Et sine hoc nihil intelligit anima’”.

22. P. POMPONAZZI, *Apologia*, I, 6, f. 63vb.

nera relativa (*secundum quid*), precisamente por su vinculación al intelecto pasivo, sin el cual no puede inteligir nada en absoluto, ni universal ni particularmente<sup>23</sup>. He aquí, pues, la exégesis que Pomponazzi hace del polémico capítulo quinto de *De anima* III. Se trata de una concepción tripartita del intelecto: el intelecto agente, que no forma parte del alma humana, el intelecto posible, que muy bien puede identificarse con el alma intelectiva y, finalmente, el intelecto pasivo, que en este texto es directamente identificado por Pomponazzi *tout court* con la facultad sensitiva.

Esta lectura del controvertido pasaje aristotélico no es ni mucho menos original de Pomponazzi; en realidad, él no hace otra cosa que plasmar aquí la interpretación que Averroes considera más apropiada al texto. Para el filósofo cordobés no hay duda de que cuando Aristóteles se refiere a un intelecto que está separado y sin mezcla sólo puede referirse al intelecto agente. Más completa que la de Pomponazzi es, sin embargo, su explicación del intelecto pasivo. Hemos visto cómo Pomponazzi señala que es un error considerar que esa desmemoria de ultra tumba pueda atribuirse simplemente a la facultad sensitiva; es más adecuado hablar de la facultad rememorativa que se da efectivamente en el intelecto. Averroes, por su parte, dice respecto a esto que el alma sensitiva tiene tres facultades internas que son “imaginativa, cogitativa y rememorativa”<sup>24</sup>: estas tres facultades, si están bien dispuestas y colaboran entre sí, pueden hacer que la imagen singular sea representada incluso en el caso de que no se tenga de ella una sensación directa y actual. He ahí la fuente de la memoria, de modo que: “entendía aquí por *intelecto pasivo* las formas de la imaginación en cuanto que en ellas actúa la facultad cogitativa propia del hombre”<sup>25</sup>. El intelecto material recibe del intelecto pasivo las imágenes una vez —dice Averroes— que éstas han sido diferenciadas por parte de la facultad cogitativa, y así el intelecto pasivo

23. “Quare corrupto passivo nihil possibilis intelliget, et sic nihil operabitur; quare neque erit, quandoquidem impossibile est aliquid esse sine opera”.

24. AVERROES, *In Aristotelis De anima* III, comm. 20: *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*. Recensuit F. Stuart Crawford (Mediaeval Academy of America, Cambridge, 1953) 449.

25. “Intendebat hic per *intellectum passibilem* formas ymaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini”. *Ibidem*.

es completamente necesario en el proceso intelectual: está, pues, bien dicho que sin él no se produce recordación alguna y, en consecuencia, nada puede inteligir el intelecto material<sup>26</sup>.

Esto implica una interpretación determinada en cuanto al juego de pronombres que está presente en la última frase del capítulo, cuya traducción latina ha sido presentada por Pomponazzi en los términos de *“Et sine hoc nihil intelligit anima”*: naturalmente la traducción es ya en sí misma una propuesta interpretativa importante<sup>27</sup>, pues no podemos olvidar que el texto griego original dice “καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ” en donde el sujeto aparece elidido, lo que ha dado pie, como se sabe, a un sinfín de interpretaciones a lo largo de la historia<sup>28</sup>. En todo caso, tanto Pomponazzi como Averroes están de acuerdo en señalar que el sujeto no puede ser en este caso el intelecto agente, enfrentándose de esta manera a la lectura de otros como Simplicio o el propio Temistio. Es para aquéllos más plausible la interpretación que alude a la dependencia que tiene nuestro propio inteligir de las imágenes sensibles.

Ahora bien, sigue quedando aún pendiente, en el caso de Pomponazzi, una explicación del tipo de causalidad que tiene el intelecto agente en nuestro propio proceso intelectual. Averroes, como sabemos, establece que es el intelecto agente el que eleva las especies imaginativas a especies intelectivas, de tal forma que desencadena un proceso de abstracción que da lugar a la especie universal que se actualiza en el intelecto material. Habida cuenta de que ambos intelectos, tanto el agente como el material, que en realidad no son sino dos caras —una pasiva y la otra activa— de un mismo intelecto *per se*, no son parte constitutiva del ser humano, es claro que esta concepción de Averroes tiene que habérselas con la experiencia común

26. “Sine virtute ymaginativa et cogitativa nichil intelligit intellectus qui dicitur materialis”. *Ibidem*.

27. De las varias traducciones latinas que se incluyen en la edición latina *Apud Iunctas*, ésta es a la que se le aplica el calificativo de *Antiqua translatio*, que no es otra que la de Guillermo de Moerbeke, recogida también por Santo Tomás en su comentario: cfr. F. E. CRANZ, *The Renaissance Reading of the ‘De Anima’*, en J.-C. MARGOLIN y M. DE GANDILLAC (eds.), *Platon et Aristote a la Renaissance*, XVIe Colloque International de Tours (Vrin, París, 1976) 359-376.

28. D. Ross compila en la Introducción de su edición de la *Metafísica* algunas de estas lecturas, si bien curiosamente no cuenta con la de Averroes: cfr. ARISTOTLE, *Metaphysics*, vol. I, (Clarendon Press, Oxford, 1997), CXLVII.

y corriente de que el pensamiento es la actividad de un individuo concreto. Para él, sin embargo, el hombre posee, por un lado, la facultad imaginativa, posee la capacidad de traer a la memoria las imágenes almacenadas en esa facultad imaginativa y posee, finalmente, la facultad cogitativa, con la que puede clasificar esas imágenes, ordenarlas, diferenciarlas, etc. En este sentido, hay que recordar que para Alejandro de Afrodisias una tal actividad era suficiente para generar un cierto conocimiento abstracto y universal; de esta forma el alma autónomamente puede generar un hábito intelectual que conduce de las imágenes sensibles a la forma abstraída y universal:

“El hábito de tal naturaleza empieza a formarse en el intelecto por un paso de la continua actividad en torno a los objetos sensibles, adquiriendo de ellos casi como una mirada capaz de ver el universal. Aquello que en los inicios se llama ‘un pensamiento’ y ‘una noción’, cuando se multiplica, se enriquece y se diversifica, tanto que se puede cumplir esta operación también sin el sustento del sentido, es ya intelecto”<sup>29</sup>.

Para Averroes, sin embargo, el hombre no posee en sí mismo el intelecto material, es decir, no tiene en sí mismo el poder de elevar lo singular a la categoría de universal; por lo tanto, debe unirse de alguna manera al intelecto material y adquirir de él tal poder: eso es exactamente lo que ocurre, es decir, el intelecto material, único para todos, se une individualmente a este o a aquel individuo y produce en él el conocimiento. Efectivamente, cuando esa unión se lleva a término puede decirse que el individuo adquiere el conocimiento, y lo hace a través de lo que Averroes llama “*intellectus adeptus*”, que pertenece ya intrínsecamente al hombre que piensa y está bajo el dominio de su propia voluntad. Este intelecto, no obstante, no es sino una realización concreta y perecedera del intelecto material.

Ya en el *De immortalitate* Pomponazzi consideraba que esta dualidad que Averroes postulaba en el corazón mismo de su psico-

---

29. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De anima*: I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora. De Anima liber cum Mantissa (Supplementum Aristotelicum 2.1)* (Berlin, Reimer, 1887) 85, 20-25.

logía era completamente insostenible desde el punto de vista aristotélico. Suponía en realidad otorgarle a una misma naturaleza dos formas de operar no sólo distintas, sino contradictorias entre sí: una en estado de unión al hombre, dependiente de la sensibilidad; y la otra, la del intelecto *per se*, completamente desvinculada de la sensibilidad. Esta dualidad de formas de operar suponía, desde los principios naturales, la necesaria afirmación de dos esencias completamente distintas. Así pues, para salvar esta contradicción y buscar una interpretación coherente de la psicología de Aristóteles, Pomponazzi desvincula completamente el intelecto agente del alma humana. Pero aún sigue pendiente la dificultad de saber cómo se efectúa en nosotros el paso de las imágenes sensibles a las especies inteligibles. Por otro lado, está igualmente presente el problema de la autoría del proceso intelectual: si el intelecto agente no nos pertenece y es, por ello, completamente ajeno a nuestra voluntad, ¿cómo puede ser que inteligijamos a voluntad? Éste es un reproche que, según nos cuenta el propio Pomponazzi en el libro segundo de la *Apologia*, ya le hizo Pietro Manna<sup>30</sup>:

“En segundo lugar, en el capítulo décimo se dice que el intelecto agente no es forma, sino sólo motor. Pero se origina una duda por el hecho de que al establecerlo de esa forma no estará bajo nuestra potestad el abstraer”<sup>31</sup>.

Pomponazzi responde a esto un capítulo más abajo y lo hace en los siguientes términos:

“Por otro lado, respecto a la segunda duda decimos que, como el inteligir está bajo nuestra potestad, así también el abstraer, pues tal como inteligimos cuando queremos, siempre presu-

---

30. En realidad, se trata de una seria objeción que se hacía frecuentemente a los averroístas: éstos, al imponer como solución definitiva de las dificultades exegéticas que tenían los textos de Aristóteles la absoluta impersonalidad del *noûs*, en modo alguno podían dar razón de la individualidad del pensamiento, y más genéricamente de la dignidad de la persona: cfr. A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano* (Antenore, Padua, 1970) 37.

31. P. POMPONAZZI, *Apologia*, II, 4, f. 68vb.



puesto el acto del intelecto natural, dado que el intelecto en términos absolutos es anterior a la voluntad, al menos en cuanto al origen, así abstraemos cuando queremos, pero habiéndose presupuesto el acto de la abstracción en términos absolutos. Y es que si fuera de otra manera, no se daría la primera abstracción, como es manifiesto. No obstante, hay una diferencia entre la intelección y la abstracción, pues la intelección está formalmente en el intelecto posible, que es una parte nuestra, pero la abstracción es del intelecto agente, en tanto que la produce y se denomina <así>, el cual no es una parte nuestra. Ahora bien, se dice que abstraemos cuando queremos porque en nuestra potestad está el aplicarnos a la abstracción, tal como decimos ‘nos calentamos cuando queremos’, puesto que está en nuestra potestad aplicarnos a lo que calienta, por más que eso no se encuentre en nosotros, si bien la proposición ‘abstraemos cuando queremos’ sea de Averroes y no de Aristóteles”<sup>32</sup>.

La huella de Averroes es aquí también, sin duda, enorme: en el comentario 36 al libro tercero del *De anima* afirmaba que, una vez que el intelecto *per se* se une a nosotros dando lugar a ese intelecto adquirido o intelecto en hábito, la actividad intelectual, y en concreto, la facultad de abstraer, está bajo nuestra voluntad, y ello porque el intelecto que se genera en nosotros por la vía de la unión del intelecto material tiene las mismas características de éste, es decir, tiene una faceta pasiva (recibir los inteligibles) y una faceta activa (producir-

---

32. P. POMPONAZZI, *Apologia*, II, 5, f. 69ra: “Ad secundam autem dubitationem dicimus quod, veluti intelligere est in potestate nostra, sic et abstrahere, nam quemadmodum intelligimus quando volumus, semper praesupposito actu naturali intellectus, cum intellectus simpliciter sit prior voluntate, saltem origine, sic abstrahimus quando volumus, praesupposito tamen actu abstractionis simpliciter. Aliter enim non daretur prima abstractio, sicut manifestum est. Est tamen differentia inter intellectionem et abstractionem, quoniam intellectio formaliter est in intellectu possibili, qui est pars nostri, ast abstractio est intellectus agentis, tamquam producentis et denominati, qui non est pars nostri. Verum dicimur abstrahere quando volumus, quoniam in nostra potestate est applicare nos abstractioni, veluti dicimus ‘calefimus quando volumus’, quoniam est in potestate nostra nos applicare calefacienti, quamquam calefaciens non sit in nobis, licet illa propositio, scilicet ‘abstrahimus quando volumus’, sit Averrois et non Aristotelis”.

los por abstracción): esa faceta activa está realmente presente en nosotros, y por ello podemos desarrollarla a voluntad<sup>33</sup>. Pomponazzi, naturalmente, no puede aceptar en modo alguno que una facultad activa de abstracción, vinculada a la naturaleza del intelecto agente, pueda estar presente *de facto* en el alma humana: eso supondría meter una cuña muy peligrosa en la integral mortalidad del alma humana. Por ello, él sostiene bien a las claras que la facultad de abstracción pertenece únicamente al intelecto agente, que de ninguna manera es parte de nuestra alma. Sin embargo, esto no evita —dice él— que la abstracción esté bajo nuestra voluntad: lo está tanto como el calentarnos cuando queremos, si bien el principio calefactor no está en nosotros, sino que es exterior. De modo que, igual que nos acercamos a la hoguera, así nos allegamos a la facultad abstractiva del intelecto agente.

Ahora bien, esta concepción genera nuevas preguntas que el propio Pomponazzi no parece estar dispuesto a responder. Obviando la diferencia que hay entre un acto orgánico y material como el de calentarse y un acto inmaterial por definición como es el de abstraer formas universales, cabe en todo caso preguntarse si el calentarse cuando se tiene frío es algo que verdaderamente está bajo nuestra voluntad: ¿es posible que alguien que tiene frío no se acerque a la hoguera si no hay algo que se lo impida? De esta manera, la facultad abstractiva y en general el pensamiento abstracto deberían darse en todos los hombres, o al menos deberían estar en todos ellos en potencia, y si no hay obstáculos que lo impidan esa potencia debería actualizarse. Es cierto que Pomponazzi ya había dicho al comienzo del capítulo 14 del *De immortalitate* que todos los hombres participan de alguna manera del intelecto especulativo: todos, al fin y al cabo, conocen hasta cierto punto los primeros principios de la ciencia<sup>34</sup>. Pero de inmediato se afirma que sólo unos pocos pueden desarrollar una actividad teórica. Ahora bien, si el calentarse es, como parece, una necesidad orgánica, pues nadie

---

33. Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De anima III*, comm. 36: *Averrois Cordubensis commentarium* cit., 495.

34. POMPONAZZI, *DIA*, 14, f. 48vb. Trad.: *Tratado* cit., 125.

hay que quiera calentarse si no tiene frío, y esa necesidad se satisface al acercarse a la hoguera, también el abstraer debería ser una necesidad humana y esa necesidad se satisfaría al llevarse a cabo el acto de abstracción, lo que implicaría que la felicidad de la vida teórica estaría al alcance de todos, pues todos pueden potencialmente ejercerla, igual que todos están potencialmente inclinados a acercarse al fuego si tienen frío. Esto, sin embargo, entra en contradicción con lo que Pomponazzi había establecido en ese capítulo 14, en donde niega que la felicidad contemplativa pueda convertirse en el fin natural de los seres humanos. No obstante, si todos pueden aplicarse a la actividad del intelecto agente, cuya identificación con Dios o con la más baja de las Inteligencias es algo que Pomponazzi un poco más abajo deja a gusto de intérprete<sup>35</sup>, todos de alguna manera pueden y deben esperar algún tipo de vinculación con la divinidad, de modo que, como no puede haber aspiración más alta que ésta, la vida contemplativa se convierte entonces en un fin deseable por todos y para todos.

Es claro, pues, que el Peretto no dedujo (o no quiso deducir) las conclusiones que de su propia analogía bien pueden extraerse. La precipitación con la que concluye dicha analogía, considerando la asociación entre el acto intelectual de la abstracción y la voluntad como cosa de Averroes y no de Aristóteles, nos sugiere quizá que se trataba de una cuestión por la que él quería pasar de puntillas. En todo caso, es bueno poner aquí en consideración algo sobre lo que Luca Bianchi ya ha hablado: las diferenciaciones que el propio Pomponazzi pone en el interior de la especie humana según la mayor o menor propensión que tienen los hombres hacia la plenitud de una vida racional e íntegramente moral tiene en última instancia su razón de ser en una especie de aptitud natural, no en la voluntad individual<sup>36</sup>. Siendo esto así, si lo que verdaderamente motiva una vida vivida en plenitud de racionalidad y, por tanto, de moralidad es la capacidad de allegarse a la actividad propia del intelecto agente,

---

35. Cfr. POMPONAZZI, *Apologia*, II, 5, f. 69ra.

36. Cfr. L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento* (Il Poligrafo, Padua, 2003) 81-83.

entonces esta capacidad no es fruto de un desarrollo potencialmente presente en todos los hombres, sino en unos pocos privilegiados que se destacan, ya desde el nacimiento, de todos los demás<sup>37</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

Hemos iniciado este artículo diciendo que la doctrina mortalista de Pomponazzi tenía en su camino dos escollos importantes, uno de naturaleza exegética, el otro de naturaleza doctrinal. Hemos dicho igualmente que aquí queríamos centrarnos sólo en el primero. Ahora podemos decir, además, que ambos están íntimamente ligados en su filosofía por dos motivos evidentes: a) Pomponazzi tanto en el *Tractatus de immortalitate* como en las obras apologeticas posteriores se expresó siempre como un aristotélico que creía haber penetrado en el nervio central de la psicología de Aristóteles; b) desde el terreno de lo puramente aristotélico y al margen de otras interpretaciones que él se encarga de rebatir sólo cabe una visión naturalista del ser humano: no hay en él más que un compuesto de materia y forma cuya disolución significa ni más ni menos que la desaparición del sujeto.

No tenemos motivos, al menos no tenemos motivos textuales y documentales, para afirmar que Pomponazzi no era sincero cuando decía que las contradicciones que pueden señalarse en los textos aristotélicos son sólo aparentes. Es, pues, sólo aparente el dilema entre los textos que proclaman la dependencia que tiene nuestro pensamiento de las imágenes sensibles y aquellos otros que hablan de la naturaleza impasible e inmortal del intelecto, o entre los textos que dicen que la felicidad que es alcanzable por el ser humano atañe al

---

37. Por razones obvias de espacio no podemos entrar aquí en el más que interesante debate protagonizado principalmente por Bianchi y Perrone Compagni sobre si lo que en realidad propone Pomponazzi es una diferenciación ontológica en el seno de la especie humana. Siendo, pues, los filósofos hombres verdaderos frente a la semibestialidad de los otros, o constituyéndose ellos como una especie de superhombres, lo cierto y verdad es que para Pomponazzi todos poseemos, desde el punto de vista de la filosofía aristotélica, un alma mortal. En esto sí que no hay diferenciación intraespecífica; otra cosa es, sin embargo, la perfección que pueda alcanzarse en la actividad propia de las distintas funciones anímicas, y en concreto del alma racional.

compuesto y aquellos otros en los que la perfecta plenitud se sitúa en la vida teórica, que sólo unos pocos pueden alcanzar. Todo ello puede explicarse, entendía Pomponazzi, si somos capaces de situar al ser humano en su verdadera dimensión ontológica, a caballo entre las bestias y las Inteligencias celestes, de modo que su existencia alberga en sí misma una cierta dignidad relativa que le posibilita albergar de una manera incompleta aquello que es exclusivamente divino. Esta tesis, expuesta a grandes trazos, representa en realidad el gran legado teórico de Pomponazzi, pero analizada en sus elementos más menudos genera un buen número de perplejidades con las que se tiene que enfrentar el investigador moderno. Entre ellas está, en efecto, la cuestión del intelecto agente.

Antonino Poppi pone el acento en algo que a mí me parece singularmente importante: es extraño que una mente tan rigurosa como la de Pomponazzi no supiera ver que esa inmaterialidad relativa no tiene un significado plenamente entendible, mientras que la materialidad substancial del ser humano cercena la posibilidad de un conocimiento universal<sup>38</sup>. El estudio que hemos hecho sobre su visión del intelecto agente nos permite insistir en esto mismo con respecto precisamente a esta cuestión. En efecto, si el intelecto humano, en esencia material, puede alcanzar un conocimiento inmaterial es porque, por un lado, posee una inmaterialidad relativa, lo que le hace aproximarse de algún modo a la naturaleza incesantemente en acto del intelecto agente, y también porque ese conocimiento inmaterial está limitado a depender siempre de una representación singular. Las insuficiencias de esa inmaterialidad se manifiestan de modo harto visible cuando Pomponazzi aborda la cuestión del intelecto agente: no forma parte del alma humana, pero la alumbró; no interviene en el comienzo ni en el final del proceso cognoscitivo, pero no por ello deja de ser el depositario de la actividad abstractiva que ejecuta el alma intelectual; el hombre, en definitiva, no puede aspirar a albergar dentro de sí nada que se identifique con la naturaleza de lo divino, pero sí tiene la capacidad de ser iluminado por ello. La pregunta es entonces, ¿cómo puede haber conexión alguna entre una cosa y la

---

38. Cfr. A. POPPI, *Saggi* cit., 65.

otra, si las dos son extrañas entre sí? Pomponazzi no da respuesta a esto más allá de aquella fórmula omnipresente del *secundum quid*.

Quizá entonces debemos abonarnos a las palabras de M. Pine al señalar que cuando Pomponazzi va en busca de la resolución de las contrariedades del aristotelismo acaba en realidad agotando esta filosofía, sin por ello vislumbrar la necesidad de un nuevo modelo explicativo<sup>39</sup>. Lo mismo viene a decir Bruno Nardi, citado por el propio Pine. Una sola cosa cabría añadirse. Pomponazzi sí fue capaz de concebir como filosóficamente viable una posición distinta del aristotelismo; eso puede verse claramente en sus *Quaestiones*<sup>40</sup>, en donde considera rechazable la psicología del Estagirita, entonces identificada por él con la interpretación de Averroes, y razonable en cambio la posición de Alejandro de Afrodisias. Más tarde, sin embargo, la evolución de su pensamiento le llevó a pensar que el Aristóteles verdadero no era el que Averroes o Tomás representaban, sino el que latía en los textos de Alejandro. La cuestión termina traduciéndose en última instancia a un problema de exégesis, y es ahí donde Pomponazzi tanto en el *De immortalitate* como en las obras apologéticas quiso entablar su combate: en el de la legitimidad aristotélica.

---

39. Cfr. M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi* cit., 23.

40. Cfr. *supra* nota 1.